

# العقل السياسي العربي<sup>(\*)</sup>

## قراءة نقدية

### نظير الجاهل

«القبيلة» «الغنيمة» «العقيدة»، ثلاث كلمات، واسم حُوِّلَ إلى مرآة: ابن خلدون... قرأت كتاب الجابري «العقل السياسي العربي» ثلاث مرات باحثاً عن الآلة المنطقية المنهجية التي يستخدمها لعلني أتعلم منه فأغتني. لم أجد إلاّ مرآة زائفة تكسّر الخطوط وتشوه الصور... وثلاثة طرابيش مغربية المظهر ولكنها من مطّاط: «العقيدة» و«الغنيمة» و«القبيلة».

\* \* \*

### 1 المفاهيم «المطاطية»

يبدأ الجابري كتابه بقراءة للفكر الغربي الحديث «ليستعير» منه بعض المفاهيم (وهي أيضاً ثلاثة!): «اللاشعور السياسي»، «المخيال الاجتماعي»، «المجال السياسي».

- المفهوم الأول، «اللاشعور السياسي»، يستعيره الجابري من «دوبري»، وهو لا يأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل (يتصرف) فيه بالقدر الذي

(\*) محمد عابد الجابري؛ العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.

يفرضه (موضوعه) الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يقع فعلاً خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً وصريحاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تؤثر على المجتمع إلا بصورة جزئية. وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر (...). وإذن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف التمثهـب الديني والتعصب القبلي (...).، وإذن فما هو السطح هنا هو التمثهـب الديني، وليس «الاختيار السياسي» وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل إن التمثهـب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه، وهذا ما يظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب<sup>(١)</sup>.

وما نفهمه من هذا النص هو أن التمثهـب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه ولكن ماذا يعني هذا الكلام؟ إن عبارة لاشعور سياسي تشير عند دوبري إلى ترسبات سلوكية من الماضي، وهي تدل تبعاً لذلك على شيء ما وإن بصورة اعتبارية، وذلك رغم التحفظات الشديدة التي لا بد

(١) الدكتور محمد عابد الجابري، «نقد العقل العربي (٣)»، «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، (ص ص ١٣ - ١٤).

هنا من إبدائها إزاء هذه التطورية الفظة، أما عند الجابري فماذا «يطفون» على ماذا؟ أو لماذا يطفون أي مستوى من الواقع على المستويات الأخرى و«السياسي» و«الديني» لم يعرفا برأيه أي تبدل أو تغيير فعلي وهو الذي يردد مع ابن خلدون: «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»<sup>(٢)</sup>. فعجباً كيف يتصرف الرجل بمفاهيم «يستعيرها» إذا كان «يصرفها» قبل أن يستخدمها!.

- أما الثاني «المخيال الاجتماعي» فهو «يستعيره» هذه المرة من بيار أنصار الذي «يستعيره» بدوره من ماكس فيبر (من مالك إلى هالك!)، إلا أن الجابري يعمل على «تبيثه» عنده ليوظفه في موضوعه: كيف؟ لنستمع إليه: «إنّ مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة (...). إضافة إلى رموز الحاضر...»<sup>(٣)</sup>. هكذا تتم «تبيثه» المفهوم. نستبدل بصورة القديس لويس الحسين وبلينكولن ابن عبد العزيز... أليست المفاهيم طرابيش أو صور الفانوس السحري؟... ولكن لنكمل وأمرنا لله!

- الثالث «المجال السياسي» وهو أيضاً «مُزَيَّن» بقوسين و«يستعيره» الجابري من أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين: بادي. ولكنه يتنقد هنا بادي، ويحتج ليقول لنا إنه ليس علينا أن نُنشئ كنيسة في الإسلام لنخرج عليها فيما بعد في سبيل تأمين التطور لمجتمعنا، وإنّ فيبر على خطأ: «... وبهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مديناً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل برتراند بادي أعلاه، بناءً على نظرية فيبر، إن الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر، والقول بهذا يتطلب

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥.

أن الرأسمالية لا تقدم إلا في حالة واحدة هي الحالة التي قوامها حركة اصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن . وهذا لم يقل به أحد ومثال اليابان يكذب هذه الدعوى . بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي»<sup>(٤)</sup>.

إننا لا نعرف كيف يكذب مثال اليابان هذه الدعوى إذا كانت الرأسمالية في اليابان قد جاءت وليدة دمج بين معايير الرأسمالي التي نشأت في الغرب والمعايير اليابانية التقليدية وحتى ولو كانت دعوى فيبر ساقطة لا نعرف لماذا تكون الدعوى الماركسية صائبة . . . غير أننا نتساءل في هذا المقام إذا كان علينا الخوض في هذه المسألة، إذ الجابري لا يلبث أن يُعلِّمنا أنه لا يمكننا التمييز في المجتمعات ما قبل الرأسمالية بين البنى الفوقية والبنى التحتية وبالتالي بين الديني والاقتصادي والسياسي: «ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والايديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي تُميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة «المجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه وقفة أطول . . .»<sup>(٥)</sup>.

هنا أيضاً نكتشف استحالة الحوار مع المؤلف ونكاد نحبط، إذ كيف يطفو الدين على السياسة والاقتصاد (الغنيمة) عنده في فقرة (ص ١٤)<sup>(٦)</sup>، ويمتزج

(٤) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٦) سبق أن أوردنا هذه الفقرة، أنظر إشارة رقم (١).

بالسياسة في فقرة أخرى في نفس المكان والزمان والموضوع (المجتمعات ما قبل الرأسمالية)؟ إن هذا لمن عجائب الأمور.

\* \* \*

وبعد هذه الاستعارات و«تبيئة» المفاهيم يسقط الجابري من خلال عملية هندسية «رياضية» أو بهلوانية تخطف الأضواء ما توصل إليه من نتائج على الفكر الخلدوني وذلك ربما بعد أن يحسم أمره أو يختار بالقرعة مبدأ «كلية الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنيتين التحتية والفوقية فيها وعلى أهمية دور كل من الدين والقراية إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته...» وإننا هنا نريد أن نللم أنفسنا ونستفيق من ذهولنا من جراء ظهور الجابري وراء بطله ابن خلدون، ابن خلدونه المسكين الذي حوله إلى «دون كيشوت»، لماذا ابن خلدون وكيف؟.

«... إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التحديد والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، نحن عندما نفعل هذا لا نأخذ بهذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا نفكر فيها من خلال المعطيات التي استقوها منها. بل نحن نأخذ بها لأنها تقربنا أكثر إلى تراثنا، لأنها تعيدنا مرة ثانية إلى ابن خلدون (...).

والعودة إلى ابن خلدون، اليوم وبالذات، لا يبررها التوافق الذي يمكن أن نلاحظه بسهولة بين نظريته الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية ودراسته لهذه الظاهرة في إطارها الأوسع، إطار العمران البشري جملة وتأكيده على دور العصبية، أو القراية، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول والممالك من جهة، وبين ما تمدنا به اليوم الاجتهادات الغربية المعاصرة وما تعطيه من أهمية لهذه الأمور، من جهة أخرى، بل إن العودة إلى ابن خلدون يبررها، أولاً وقبل كل شيء الواقع الاجتماعي السياسي الراهن القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية

الدينية المتشددة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير رجعي ولا مستنكر. كما كان قبل عقدين من السنين فقط.

وإذا كان صحيحاً أن «تحليل الحاضر يقدم لنا مفاتيح الماضي» كما يقول ماركس فإن حاضراً العربي الذي يعرف «عودة المكبوت» من عشائرية وطائفية و«خارجية» دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح تحيلنا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق لها أن استخلصها من حاضره، من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها هو الآخر «مفاتيح الماضي» ماضي حاضره هو مردداً «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»<sup>(٧)</sup>.

هكذا... فإن الآلة المفهومية تبدو ظاهراً وقد انتظمت وبات الجابري قادراً بواسطتها على أن يلتقط جوهر التاريخ وينتقل من الزمان إلى «الآن» حيث تستوي الأزمان والحاضر والماضي ويتماثلان... وينسبط جوهر التاريخ دون أحداث أو متغيرات (فكل شيء ماء قبل الخليفة!) وكأنما هي بلورة الجان: الاقتصاد الريعي، السلوك العشائري، التطرف الديني. وهكذا تبدو المفاهيم الخلدونية وقد «أعطبت» من اللحظة الأولى وبدل أن تصاغ من خلال قراءة نقدية للمقدمة فتشحن فعلاً بطاقة كاشفة؛ تستنزف كل ما تحتويه من طاقة لتحريك مفاهيم هي دمي مطاطية لا رسم لها ولا حد ولا تعبر إلا عن حقد واحتقار بعض المثقفين، الذين باعوا أنفسهم، للدين والتاريخ واختزلهما بما قد يكون فعلياً انحرافاً وسلوكاً سلطوياً باسم الدين أو التراث، إنهم يرمون الولد مع ماء المغطس!

نعم، يمكننا العودة إلى ابن خلدون لفهم الحاضر والماضي ولكن المشكلة تكمن في تعامل الجابري مع المفاهيم الخلدونية أولاً، وثانياً في مدى كاشفية النظام الخلدوني نفسه للتاريخ الإسلامي، وخاصة للفترة التأسيسية التي ترد أحداثها عادة في السيرة النبوية.

## أولاً: «القبيلة» الجابرية والعصبية الخلدونية:

ما هي الصلة التي تربط «قبيلة» الجابري بالعصبية بوصفها قلب النظرية الخلدونية؟ لنستمع إليه:

«بالقبيلة نعني الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بالقرابة (La Parenté) عند دراستهم للمجتمعات «البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون «بالعصبية» عند دراسته «طبائع العمران» في التجربة العربية الإسلامية إلى عهده، ونعبر عنه نحن اليوم «بالعشائرية» حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «ذوي القربى» الأقارب منهم والأباعد، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتفاء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتفاء هو وحده الذي يتعين به «الأنا» و«الآخر» في ميدان السياسة»<sup>(٨)</sup>.

كيف يمكننا أن نصدّق أن القرابة قد لعبت في كل «المجتمعات البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية (ولا نعلم لماذا لا يضع الجابري هذه الأخيرة بين قوسين لأن المفهوم هو هنا أدق من المجتمعات البدائية؟! ) ما لعبته العصبية في التجربة الإسلامية إلى عهده أو ما نعبر عنه اليوم «بالعشائرية»، (وهو ما لا ندرك ما هو بالضبط) من دور...

كيف يمكننا أن نصدّق أن باحثاً يدعي تحرير العقل السياسي العربي من «العوائق المعرفية الايديولوجية» لا يتورّع عن أن يضع كل ما عرفه التاريخ البشري من انساق اجتماعية منذ «الطوفان» أو قبله في خانة واحدة: المجتمعات

(٨) المرجع نفسه، ص ٤٨.

السابقة للرأسمالية. وعلى ماذا يدل هذا التعبير والحال هذه إلا على «الآخر» غير الأوروبي وما هي النتيجة التي يريد الجابري أن يدفعنا إليها من كل هذا غير «تأليه» هذا الأوروبي الذي يدعوننا في نهاية الكتاب إلى الانتساب إلى ديمقراطيته معلناً فشل التجربة الإسلامية وتهافت التاريخ الإسلامي وكأنما للمرء أن يُغير انتماؤه كما يُغير سياسته أو كأنما الغرب «يقبض» مثل هذا البوح بالدونية الذي يبرره المثقفون من أمثال الجابري طلب انتسابهم إلى حضارته...

ثم كيف تكون القرابة في المجتمعات البدائية معطى أنثروبولوجياً متفقاً عليه؟ متى أجمع علماء الإناسة على أن القبيلة تمثل النواة القرابية الأصلية والغالبة في المجتمعات البدائية؟ وألا يدل الخلاف الشديد الذي ما يزال قائماً حتى الآن حول أيهما أشد أصالة القبيلة أم العائلة النواتية، ورغم محاولة سترأوس لحسمه من خلال مفهوم ذرة القربى، على التنازع القائم بين القرابة السلالية والقرابة التبادلية القائمة على التوازن؟<sup>(٩)</sup>... وسنحاول العودة فيما بعد إلى هذه المسألة في سياق عرضنا للتحويلات التي طرأت على نظم القرابة في ظل انتشار منطق التوحيد الإسلامي...

ثم هل صحيح أن هؤلاء العلماء مجمعون على كون الاعتماد على ذوي الخبرة يتنافى دوماً مع الاعتماد على ذوي القربى وأن القبائل لم تعرف أبداً التمثيل الحر؟ ألم يقرأ الجابري أدبيات كلاستر وغوشيه...، وذلك بغض النظر عن مدى صحتها؟... والواقع هو أن الجابري يدفعنا إلى غفلة عن أي حوار فعلي مع الفكر الغربي أو «الشرقي» يمكن أن نتعلم من خلاله، فالمفاهيم هنا باهتة... وكل القطط في الليل سوداء والمياه منخفضة والتقدم في الوحل عسير فهل نكمل؟!

نحن أمام مفهوم مطاطي: «القبيلة» (بين قوسين)، مفهوم قد يحمل أي دلالة، يمتطيه الجابري ليسبح عبر مراحل التاريخ العربي: فمرحلة ما قبل الإسلام تميّزت بسيادة «القبيلة» كما أن الأمة، خلال الدعوة، ورغم قوة

(٩) أنظر مقالنا: الأنثروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير، يونيو ١٩٩١.



«العقيدة» لم تتشكل إلا كإطار جامع للقبائل ولو كان هذا الإطار يعلو عليها (يعلو كيف ومن أية حيثة؟ لا نعلم) ناهيك عن المراحل الأخرى ثم عن العشائرية الراهنة الناتجة عن «عودة المكبوت» . . . و«عودة المكبوت» هذه جملة جداً! فكأنما المكبوت لا يشمل في النظرية الفرويدية الميول الباطنية اللاوعية الأقرب إلى الطبيعة أو، على الأقل، لا يُحتزن في منطقة اللاوعي، حيث يتداخل معها وهو بهذا المعنى قريب من الغريزة، وتبعاً لذلك لا بد للإنسان من أن يبذل طاقة نفسية هائلة لكبته . . . أهذا ما يقصده الجابري: أي أن «العشائرية» و«التعصب الديني» لا ينفكان عن طبيعة العربي؟ المسلم؟ . . . أهذا عرض بيع للهوية أو مبايعة . . . لمن؟ ألا تُدني مثل هذه الآراء من مستوى الحوار ألا تفقر وجود الإنسان المحاور؟ . . . هل نكمل الكلام؟ فنحن كنا نأمل أن يكون الكتاب مناسبة لقراءة ثانية في مقدمة ابن خلدون والتاريخ الإسلامي قراءة كاشفة مضيئة وها إننا نجد أنفسنا تحت وطأة هذا النص الرديء نهوي إلى نقاش في الشكل وفي دلالات المفاهيم . . . ولكن لنحاول، رغم ذلك وقبل الانتقال مباشرة إلى ابن خلدون لنقد مفهوم العصبية، ولمرة أخيرة، أن نستخدم مرآة الجابري، وذلك من خلال تتبع آرائه «الخلدونية» حيث يفترض أن تكون متماسكة جلية. أي أن نواجه الرجل في مواضع قوته، أي لننتقل بدل الاكتفاء بالتعريفات السريعة الواردة في «العقل السياسي العربي» إلى كتابه «العصبية والدولة» الذي نجد فيه تحليلاً مسهباً لمفهوم العصبية. ماذا يقول الجابري هنا؟ هاكم بعض ما يقوله:

«إن أساس الرابطة العصبية هو ذلك الاستعداد الطبيعي النظري الذي يدفع الفرد إلى نصرته قريبه في الدم، والدفاع عنه والنصرة عليه وتلك «النزعة الطبيعية في البشر منذ كانوا»، «وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم». فالمسألة هنا إذن مسألة «طبع» أو «طبيعة بشرية» والعصبية بهذا الاعتبار ظاهرة اجتماعية «طبيعية» بمعنى أنها تلازم الاجتماع البشري ملازمة «الطبع» للشيء فهي إذن إحدى العوارض الذاتية

للاجتماع البشري»<sup>(١٠)</sup>.

واضح أن التعريفات الخلدونية للعصبية التي يكتفي بها هنا الجابري لا تعدو كونها تعريفات وصفية تمهيدية يسعى ابن خلدون من خلالها إلى إظهار العصبية كمعطى طبيعي تمهيداً لجعلها مبدأ اجتماعياً وسياسياً، وأصلاً يعلل به السلطة القائمة على القوة، وهي لا تسمح واقعاً باعتبار العصبية ظاهرة اجتماعية «طبيعية» أو أن هذا الاعتبار يفقد المفهوم دلالاته ويخفي ما ورد في النص الخلدوني من تعريف دقيق. ما هو هذا التعريف الخلدوني الدقيق للعصبية. لنصغ إلى عبد الرحمن ابن خلدون:

«... لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه»<sup>(١١)</sup>. ما هو هذا المتكون الذي يتحدث عنه ابن خلدون والذي تشكل العصبية مزاجه؟

ثانياً: نقد مفهوم العصبية عند ابن خلدون

لقد كان همُّ ابن خلدون الأساسي من تعريفه هذا ترسيخ السلطة القاهرة القائمة على القوة. وذلك انطلاقاً من مبدأ يظهر طبيعياً من حيثيتين؛ الأولى: الاستناد إلى سنن البداوة، والثانية إلى مبدأ عام، وهو أنَّ القوة تؤمن قاعدة أصيلة لشرعية السلطة تحل مكان الشرع، وهذا ما يجعل من الغلبة سرَّ التكوين عامة. وهنا سؤالان يستدعيهما هذا التعريف: هل إنَّ العصبية هي فعلاً المزاج الذي كان يُميّز شبكة العلاقات القرابية في شبه الجزيرة العربية إبان الدعوة، وإذا كان الأمر على هذا النحو: ما هو هذا التكوين الاجتماعي المخصوص الذي تشكل العصبية مزاجه؟

(١٠) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، ص ٢٥٨.

(١١) مقدمة تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، ص ١٦٤.

إن مفهوم الغلبة عند ابن خلدون بالغ الأهمية ويسمح لنا من خلال المعلومات المتوافرة والدراسات المنجزة<sup>(١٢)</sup> تعيين مدى مصداقية مفهوم العصبية أو درجة «كاشفيته».

ولا بد لإدراك هذه الدلالة من تصور المتكوّن القرابي انطلاقاً من حقل يتألف من شبكات قرابية (علاقات نسب، مصاهرات...) معقدة متداخلة، ماذا تعني الغلبة في هذا الحقل؟ إنها تعني بروز عنصر (أو عناصر) تتحول إلى قطب جاذب يحول القرابة من وسيلة يعين بها الإنسان موضعه (القرب والبعد) من الآخرين ومن سجل يستخدم في إقامة الصلات الجماعية إلى سجل / أصل تقاس الصلات والمواضع عليه فيصبح أصل الحساب الذي تُردُّ الأشياء إليه وبهذا المعنى تفتح القرابة المتأصلة متحركة تقوم على تكتيل القوة وتأصيلها بذاتها، بحيث تتيح لها أن تضرب جذورها في الطبيعة وذلك من خلال سيادة النسب السلالي الذي يدفع بالأصل القرابي إلى مرتبة الأنواع الطبيعية المتكثرة<sup>(١٣)</sup>. غير أنّ هذا التشكل، هذا البروز لمثل هذه المراكز الاستقطابية يتميز عند ابن خلدون بأنه مؤقت وطارئ على حالة سابقة عليه؛ ما هي هذه الحالة؟ فلتبصر جيداً بما يقول:

«وأول كل شرف خارجية كما قيل وهو الخروج عن الرئاسة والشرف إلى الصفة وعدم الحسب ومعناه، أنّ كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه شأن كل محدث ثم إن نهايته في أربعة آباء (...). ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأوضاع الخلال كما يرى من التجلة بين الناس ولا يعلم كيف حدوثها ولا سببها ويتوهم أنّه النسب فقط فربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل عليهم وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع...»<sup>(١٤)</sup>.

(١٢) أنظر مثلاً جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام.

(١٣) أنظر: الأنثروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير (مرجع ورد سابقاً).

(١٤) مقدمة ص ١٣٧.

ترتبط دورة العصبية إذن بهذه «الخارجية»، وهي الخروج من الشرف إلى الضعة، وهو ما يترافق مع انتقال الشرف من نصاب إلى آخر في العصائب... هذا ما يُستفاد من قراءة أولى للنص ولكن لو تبصرنا في معانيه لوجدنا أن هذه الحالة الرجراجة المترجحة، هذه الغلبة المتنقلة التي لا تنفك عن التغالب في حقل من القوى المتنازعة التي لا تصل إلا إلى توازن مؤقت، تفترض «أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه». أي أنه يظهر الآن ومن خلال التشديد على كل شرف... وعدمه كون الأصل هو في انعدام الحسب، في انعدام تركُّز القوة وأنه تبعاً لذلك يبقى هذا التركُّز مؤقتاً، وهو لا يتضمن أسباب رسوخه أو تشكُّله في نصاب متأصل مستقر... فإذا كان شرطُ أول كل شرف الخروج عن الشرف؛ فهذا يعني أن الميل العام الذي يخضع إليه التكوّن العصبي هو الفساد. ولا يبدو التفسير العام الذي يعطيه ابن خلدون لهذا الفساد، وذلك برده إلى سنن المخلوقات، مقنعاً، لا بل إنه يبدو نوعاً من الهروب والتورية من خلال اللجوء إلى الفلسفة الأرسطية لإخفاء نظرة ناقدة لأسس السلطة القاهرة تندس في السياق نفسه الذي يؤسس ابن خلدون من خلاله شرعيتها. إن الأساس أو الأصل يكمن هنا في انحلال التكوّنات السلطوية المتأسسة على الغلبة، وتبعاً لذلك يظهر هذا الغلب كتراتب مؤقّت داخل القبيلة، تراتب لا يؤدي إلى انقسام حاسم بين حاكم ومحكوم، غير أن هذا الأصل، هذا الأساس، لا يتحوّل إلى قاعدة، بل يظل سلبياً، إنه حدود تصطدم بها متحركة التركُّز مما يقود العصبية إلى صرف طاقة هائلة واستهلاك العلاقات القرابية (كما سوف نرى فيما بعد).

وتفتح هذه الصورة التي تبدو لنا قريبة من منطق الاجتماع القبلي مسألتين:

### المسألة الأولى:

وهي تتعلق بنموذج هذا الاجتماع أي مزاجه الذي لا يدرك إلا من خلال فهم كيفية تشكيله لزمانه ومكانه ولغته، ذلك أن مرتبة القرابة وإن كانت هنا المصدر الأساسي للقوة في نشاط الجماعة فهي لا تجعل من المراتب الأخرى

ظلالاً لها. أي من الخطأ تماماً أن نظن أنه بالإمكان اكتشاف منطق المتكون العام من خلال المباشرة بالتقاط مبدأ العصبية في مستوى القرابة ثم فهم المستويات الأخرى مثل الدين والاقتصاد... بردها إلى هذا المبدأ غارقين في متاهات وموهومات من نوع امتزاج عناصر السياسي والاقتصادي. ثم انفكاكهما وتغليب الاقتصادي... إذ المهم هنا يبقى المتكون العام وتبعاً لذلك علينا تعيين السنن التي تجعل عنصراً ما يوجد في مستوياته المترتبة الواقعية أو حتى الاعتبارية (في مرحلة أولى من التحليل) بوجودات مختلفة، ولكنها تجتمع في مبدأ واحد يعطي لهذا العنصر أو لهذا المعطى هويته: فعندما تكون العصبية مزاجاً للمتكون يجب أن يحضر مبدؤها (وما تخضع له من سنن) بصيغ أو موجودات مختلفة على مستوى اللغة والدين والاقتصاد... وفي مرتبة الصلات التي تربط بينها، لا بل ان هذه الموجوديات أو الصيغ هي التي تمكننا من تمييز هذه المستويات وتعيينها وإن بصورة اعتبارية.

علينا إذن أن نحاول رسم هذا المتكون انطلاقاً من العصبية لا كمستوى بل كمبدأ كمزاج. من أين نبدأ سبيلنا هذا؟

يبدو تبعاً لما تقدم أنه لا بد لنا من «تفجير» حدود مفهوم العصبية بوصفه مفهوماً مخصوصاً بالقرابة، وذلك لبلوغ مفهوم المتكون القبلي «البدائي» العام، تفجير هذه الحدود أي تفسير ما يجري على مستوى القرابة باتجاه فهم المتكون ككل. ماذا يجري على مستوى القرابة؟ إن ما نشهده هنا هو بروز وحدات قرابية تركّز القدرة وتستهلك في سبيل ذلك طاقة الوحدات الأخرى محوِّلة القرابة من لغة إشارة تستخدم لتعيين خطوط التواصل ونقاط القرب والبعد بين البشر ومن تقنية لإحكام الزمن الطبيعي بضبط تعاقب الأجيال في سجلّ ثقافي لغوي: الأنساب، إلى مصدر للطاقة وذلك بالتركيز على ارتباطها بالطبيعة مما يعطيها سمةً على تأصيل المركز السلطوي الاستقطابي... وهذا التحويل للقرابة إلى متحركة طبيعية أي إلى متحركة ترد الإنساني إلى تكثر الأنواع الطبيعية معاكس تماماً لاشتغالها كلغة إشارة ترفع المعطى الطبيعي لتجعله طبيعياً - في - الوجود الاجتماعي وهي من هذه الحيشية بالذات تفقد في سياق استهلاكها للطاقة القرابية

إلى استهلاك الطاقة التعبيرية أي إلى استهلاك اللغة المينة وتحويلها إلى لغة سحرية، لغة تنفصل دلالاتها عن مدلولاتها<sup>(١٥)</sup>.

وعلينا قبل تفصيل ما يجري على هذه المستويات المختلفة القرابة واللغة ثم الثروة والقوة السياسية - أن نعود إلى هذا «الخروج» إلى «الضعة». ما هي هذه «الضعة»، هذه الحالة التي يظل الشرف المركز للقوة مشدوداً إليها؟ إن ابن خلدون الذي يريد أن يؤصل القوة لتبرير السلطة القائمة على الاستيلاء يحجبها على المستوى النظري، ولكن إذا استمعنا مرة أخرى إلى عبارة «كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه» نجد أنها حالة أصيلة. حالة مترنة: ما هي هذه «الضعة»؟ إنها بدأت تنكشف أمامنا الآن كحالة تقترب من النموذج القرابي الإسلامي إنها حالة موجودة في المجتمع القبلي الذي انحرف عن التوحيد ودخل في هذا الحقل القائم على تركيز القوى المتخبط بين بروزها وانهارها، وهي حالة لا تبدو مهمشة مشوهة إلا لبروز الغلبة العصبية كاختلال يجعلها «ضعة» وذلك بعد أن تتحول القرابة - اللغة إلى مخزونٍ قرابي تستهلكه السلطة في سبيل تأصيل ذاتها وتحويلها إلى أصل أولي أي إلى ضرورة تكوينية. كيف تُطَبِّع هذه القوة العصبية نفسها لتجعل من ذاتها أصلاً ومن القرابة الأصيلة «ضعة»، إنها تطبع نفسها باتجاهين يظهران جلياً إذا ما رصدناهما على مستوى اللغة: الاتجاه الأول الذي يؤدي من خلال تواصل القرابة السلالية مع الأنواع الطبيعية إلى تشكل الأسماء التي تنتمي من خلالها الجماعات إلى الحيوان والنبات، والاتجاه الثاني الذي يعكس انشعاب الحقل القرابي على الفلك، وتشكل في سياقه الأبراج وأسماء الآلهة بحيث ترتبط «العصبيات الرمزية» الإلهية بعصبيات البشر برابطة تماثل وتعاكس في آنٍ معاً: جاء في تفسير الميزان: «فقوله ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ﴾ هو أخذهم الآلهة دون الله أو بعض الآلهة إناثاً وقولهم إنهن بنات الله وقد قيل إن خزاعة وكنانة كانوا يقولون: إن الملائكة بنات الله.

وكانت الوثنية البرهمية والبوذية والصابئة يشبتون آلهة كثيرة من الملائكة

(١٥) هنا أيضاً من المفيد العودة إلى: الأنتروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير، (ورد سابقاً).

والجن إنثاءً وهنّ بنات الله . وفي القرآن الكريم ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إنثاءً﴾ (الزخرف: ١٩) وقال تعالى: ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾ (الصافات: ١٥٨) ( . . . ) وذكر بعضهم أنّ الوجه في التأنيث كونها مستترة عن العيون ( . . . ) وأنت لو راجعت آراء الوثنية على اختلافهم وقد تقدم شطر منها في الجزء العاشر من هذا الكتاب - عرفت أن العرب لم تكن مبتكرة في هذه العقيدة بل لها أصل قديم في آراء قدماء الوثنية في الهند ومصر وبابل واليونان والروم والإمعان في أصول آرائهم يعطي أنهم كانوا يتخذون الملائكة الذين ينتهي إليهم وجوه الخير في العالم والجن الذين يرجع إليهم الشرور آلهة يعبدونهم رغباً ورهباً وهذه المبادئ العالية والقوى الكلية التي هم يحملونها وبعبارة أخرى هم مظاهر لها تنقسم إلى فاعلة ومنفعلة . وهم يعتبرون اجتماع الفاعل والمنفعل منها نكاحاً وازدواجاً والفاعل منها أباً والمنفعل منها أمّاً والمتحصل من اجتماعهما ولداً وينقسم الأولاد إلى بنين وبنات فمن الآلهة ما هن امهات وبنات ومنها ما هم آباء وبنون .

فلئن كان بعض وثنية العرب قالت: إن الملائكة جميعاً بنات الله فقول أرادوا أن يقلدوا فيه من قبلهم جهلاً ومن غير تثبت»<sup>(١٦)</sup> .

يعطي هذا النص فرصة فريدة لايضاح ما نقصده «بالعصبية الرمزية» إذ يظهر مزاج الفضاء الوثني الرمزي وعلاقته بالرؤية الصابئية ذات الصلة بالبرهمية والبوذية - وهذا ما يقود إلى عدم الفصل بين الوثنية الجاهلية والصابئية على غرار ما يفعل الجابري .

كيف يبدو هذا المزاج الرمزي وما هي علاقته بالعصبية القرابية؟ لنشر بداية إلى أن تفسير الطباطبائي لاقصصار هذه «العصبية الرمزية» على الإناث بجهل العرب، ضعيفٌ، فالفضاء الرمزي لا يُحلل على أساس الجهل والعلم بالنظم الرمزية التي تستخدمها الجماعة لصياغته، إذ تبقى لكيفيات هذه الصياغة دلالة

(١٦) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ج ١٢،

بذاتها. لماذا تتشكل عصبية الملائكة من الإناث ولا يركز العرب على النكاح في عوالم الجن والملائكة؟ إن جواباً واحداً يلوح هنا ويبدو محتملاً لأنه يحتوي على طاقة كاشفة، وهو أن العصبية الرمزية هي قرابة سلالية أنثوية. إنها صورة العصبية القرابية في المرأة، فهي ليست قرابة تبادلية تقوم على النكاح بل قرابة نسبية تحضر فيها النساء بدل الرجال. وتبعاً لذلك فإن عالم الآلهة هو مستوى لا ينحصر أبداً عن المتكوّن العام، وهو يتطلب للاستمرار طاقة ماثلة للطاقة القرابية:

«الطاقة اللغوية»، فكما أن العصبية القرابية تستهلك الحقل القرابي وتفككه فإن العصبية الرمزية تستهلك الحقل التعبيري وتبدد معانيه ودلالته وهي لا تنفك أصلاً عن الاختلال الإدراكي - اللغوي. أليس لافتاً أو حتى مدهشاً أن يعزو القرآن عبادة الأصنام إلى ظاهرة لغوية: ﴿إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ (النجم: ٢٣) فأن لا يكون الاسم موضوعاً لتنزل السلطان يعني أنه فارغ من الوجود فهنا سميتوها قد تعني أنكم سميتم الآلهة ولكن الآلهة هي أسماء نفس الأسماء. أي المقصود أنكم سميتم الأسماء أي جعلتم الدال مدلولاً فارغاً وبددتم الدلالة اللغوية<sup>(١٧)</sup>.

وهكذا تنشأ على مستوى هذه العصبية الرمزية وحدة مركبة منشعبة تفصل الحوادث والكائنات بحسب الأبراج ولا تربطها بالله الواحد إلا من خلال نظام الشفاعة الذي يفصل بين العلة والتعلق العلي ويجعل للموجودات المتعلقة وجود بغير تعلقها وارتباطها بالنظام التعليلي العام الموحد<sup>(١٨)</sup>.

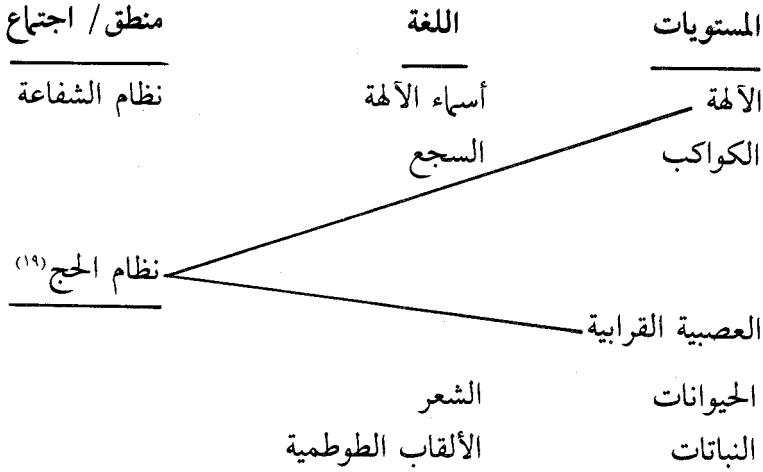
فها هنا إذن متكون عام مزاجه العصبية القرابية وسمته الأساسية تفسخ الشبكة القرابية واختلال اللغة، سمة تقود إلى ميل عام بطيء إلى الانهيار مما يقود الجماعة إلى العمل على درء أي مفاعيل لعوامل التبدل الزماني...

(١٧) سوف نعود إلى هذه المسألة في باب الحديث عن معنى إعجاز القرآن، ومن المفيد هنا لفهم علاقة نظرة سوسور إلى نشوء الآلهة بهذه المعاني القرآنية مراجعة، الأنثروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير (مجمع سابق) ص ١٥٢ و ١٥٧.

(١٨) أنظر كتاب الأسفار الشيرازي، (ج ١، ص ٨٦، ج ٢، ص ١٠).



(ويكشف أسباب ممانعة المجتمعات البدائية للتاريخ). إن نوعاً من الوحدة المتفسخة ينشأ في هذا المتكوّن حاكماً كل مستوى من مستوياتها بصورة متميّزة تعطي لكل من هذه المستويات خصوصيته:



## II صور «الفانوس السحري»

يُظهر الانتقال من إطار العصبية إلى المتكون العام مدى انحطاط هذه الرؤية الآلية التي تعتبر الدين أو الرموز السحرية بمثابة طلاء... وكأنما الإنسان حتى وإن كان يعي معتقداته من خلال حالة انفصامية تجعله يوظفها في سبيل مآرب اقتصادية أو سياسية لا يكون منفصلاً كفرد وجماعة هو نفسه أو كأنما حالة الانفصام أو «النفاق» هذه ليست حالة فعلية تخترق قيم الجماعة وتحكم حقلها الإدراكي التصوري - اللغوي.

ولقد حاولنا هنا وضع بعض الملاحظات<sup>(٢٠)</sup> التي قد تمهد لفهم نموذج الاجتماع القبلي إبان الدعوة الإسلامية وهو فهم لا بد منه لطرح نظام من

(١٩) لن نتناول هنا هذا النظام تفصيلاً كونه يقتضي بحثاً قائماً بذاته يتعدى الغرض النقدي من هذه المقالة.

(٢٠) وهي تتطلب لبلورتها مجهوداً كبيراً قد يفوق قدرات أي باحث منفرد.

الفرضيات حول هذه الدعوة نفسها: هل كانت الدعوة الدينية والهجرة نتيجة عوامل في هذا النموذج نفسه؟ أي هل كانت الهجرة الدينية مرحلة انتقالية لتحوّل العصية إلى دولة تترسخ على مبدأ القوة؟ ذلك هو جوهر الرؤية الخلدونية وهي رؤية تلتقي معها عن قصد أو غير قصد أكثر الأبحاث الاستشراقية والأنثروبولوجية، إذ يمكننا تصنيف هذه الدراسات انطلاقاً من وجهتين أساسيتين: الأولى وهي ترى أنّ الهجرة الدينية كانت ضرورية لافتح التاريخ/الدولة، وتفسر ذلك إما على أساس الرؤية المجزئة للواقع إلى مستويات والتي تجعل من الدين معطى ملحقاً بالاقتصادي والسياسي، مميزة تارةً بين هذين العاملين داخلة تارةً أخرى بينهما (أتباع غودوليه). والثانية التي تجعل من المجتمع البدائي أصلاً وترى بنشوء الإسلام اختلالاً وإفساداً لهذا المجتمع المقاوم لتشكل الدولة كتعبير لانشطار الجماعة إلى حاكم ومحكوم، وهي تعتبر هذا الاختلال كنتيجة ضرورية لا مفر منها، وذلك لأن الاجتماع الغابر هو أصلاً مجتمع ضد الدولة أي يتعين بمقاومة نشوئها وهو لذلك يحتوي على بذرتها... هذه النظرة نجدها في الأساس عند كلاستر وغوشيه، ومن خلال محاولة تطبيقية على تحليل الدعوة الإسلامية في كتاب «رودنسون ونبى الإسلام» لحسن قبسي. وتكمن أهمية هذه الرؤية رغم محاولتها تشويه الدلالات القرآنية وفهمها الخاطيء للسيرة ومحافظتها على الموقف الاستشراقي السائد من الإسلام: الإسلام = دولة طاغية، في أنها لفتت الانتباه إلى أهمية الحقل الإدراكي المعياري في الاجتماع البدائي وإلى ما ورد في القرآن حول هذا المجتمع... وهي على كل حال تبقى أفضل من هذه الرؤية الماركسية التي يعيدنا إليها الجابري بشكل ممل ومبسط، إلّا أننا نرى بعد مقاربتنا لنموذج الاجتماع البدائي الذي تعاملت معه الدعوة وإن بصورة أولية أن كلا الوجهتين تبقيان خارج النقاش الفعلي<sup>(٢١)</sup>؛ وهو يدور حول ما إذا كان هذا النموذج هو الذي أدى من خلال متحركة ذاتية إلى الهجرة وتشكل المدينة مولداً متحركيات التاريخ الإسلامي التي تبدو والحال هذه

(٢١) لقد سبق أن انتقدنا الوجهة التي تنطلق من كلاستر وغوشيه في قراءة «السيرة»، انظر مثلاً «الأنبياء والآباء الأولون»؛ مجلة العرفان، مايو ١٩٨٢.

استكمالاً لمنطقه أو لانقلاب هذا المنطق تحت تأثير تبدلات ذاتية لا تنفك عنه أم أن النموذج الإسلامي قد نشأ تماماً خارج منطقته وتعامل من خارج منطقته، أم أن الاجتماع البدائي كان يعرف متحركات مركبة واحتمالات متعددة تجاذب بعضها مع النموذج الجديد وبعضها الآخر اندفع في حركة تهدف إلى تأسيس منطق مناهض لمنطقه وهو منطق ما كان ليتطور ويتشكل لولا انخراطه في الحركة التأسيسية للإسلام (الطلاق...).

إن حسم مثل هذه المسائل لا يخلو من صعوبة وهو يتطلب دراسة خاصة، لذلك سوف نكتفي هنا من أجل بلورة منهج للإجابة بطرح بعض الخطوط الرئيسية نستأنف على أساسها قراءتنا لنص الجابري.

### العصبية الرمزية

لقد اتخذت الدعوة منذ البداية وقبل الهجرة شكلاً فريداً لم يعرفه خط النبوة الذي كان حاضراً على الدوام في المجتمعات البدائية، وهو شكل اللغة الإعجازية المنزلة. لماذا ارتبطت الدعوة إلى نبذ الشرك في الجزيرة العربية بهذه اللغة المعجزة؟

يبدو لنا أن هنا مسألتين متلازمتين تتعلقان بلغة التنزيل لم يعمل الباحثون في المجال الإسلامي على الكشف عن كنههما، الأولى وهي أنَّ الإعجاز بوصفه بلاغة تمتن الارتباط بين الدلالة والبدال ترد مباشرة على التفكك الدلالي في لغة السحر (الرجز والسحر) التي تخلخل الحقل التصوري الإدراكي... هل لأنه كان لا بد لآخر الرسائل من أن تعالج جذور الانحراف عن التوحيد بما هو انحراف في مجال الايصال والتواصل في وجود - الإنسان - في - الكون؟ هل لأن الشرك كما تعين في المكان والزمان إبان الدعوة كان نتيجة مثل هذا الانحراف؟ أم أن الرسالة ظهرت حيث تعين الشرك على هذا النحو ليختتم الايصال الوجودي الإلهي باللغة، بلغة الإنسان التي تظهر بصيغة لا يمكن للإنسان أن يتحكم بها؟ تأملات تفتح الإسلاميات على علوم الاتصال واللغة وتجعلنا نعيد النظر بمعنى الإعجاز الذي ما يزال مع الأسف باهتاً أسير إشكالية طه حسين

والرد عليها...

والواقع أن تعامل الإسلام مع المتكون الاجتماعي عبر مواجهة الأصنام بالإعجاز اللغوي كان بمثابة معالجة جوهر الاختلال انطلاقاً من نموذج موحى فريد وذلك لدفع اتجاهات التوحيد الكامنة في المراتب الأخرى من هذا المتكون البدائي القرابة، توزيع الثروة... أو لإضعاف اتجاهات تركّز القوة السائدة فيها. مواجهة الأصنام بالإعجاز اللغوي: لأن الأصنام كأسماء فارغة هي التي تجعل المتكون «البدائي» العصبي ممكناً ومستمراً كونها تؤمّن له الحقل الإدراكي - اللغوي الكفيل بإعادة إنتاجه. فهل صحيح أن أعيان قريش لم يتنبهوا إلى خطورة هذه المواجهة «اللغوية»، هل صحيح أنهم لم يدافعوا عن أصنامهم إلا لأغراض اقتصادية (وكانهم كانوا من أتباع المنهج الاقتصادي الوظيفي؟) لنستمع هنا مرة أخرى إلى الجابري وهو يقيم علاقة قريش بلغتها وأصنامها وتعاملها مع الدعوة وطبيعة تلك الدعوة نفسها في مرحلتها الأولى:

«الواقع أنّ الأصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك «المقدس» الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت معبودات قومية يثور الناس للدفاع عنها والاستماتة دونها عندما تواجه من طرف «الآخر» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وآلهتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد؛ كانت مكة مركزاً لآلهة القبائل العربية وأصنامها، تحج إليها وتهدي لها وتقيم أسواقاً حولها...»<sup>(٢٢)</sup>.

نعم، لسيّ الأصنام بذاتها، ذلك المقدس الذي يتمسك به الناس غير أنها عنوان له، وظاهرة لا تنفك عن متكوّن المجتمع القرشي، وإنه لمن العجيب فعلاً أن نفصل نشوء الأسواق عن نشوء مراكز العبادة ولكنه من الأعجب أن نعتبر أن الهجوم على الأصنام لا يعني إلاّ المس بعبائدات الحج (أوليس ذلك استغفلاً لحكام قريش!) وليس بمجمل النظام السائد الذي لا تنفك عنه هذه العائدات...

ما الذي يجعل الجابري، مرةً أخرى، يقرر أن أعيان قريش كانوا من اتباع «التريديونية» أو أنهم كانوا يستخدمون، مثله، منهجاً يدعي الماركسية وهو فعلياً نسختها الآلية المبتذلة، ما الذي يخوله التحدث باسم هؤلاء ليقول: «هذه التحفظات لا تمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوع ما. ذلك لأن خصوم هذه الدعوة، وهم الملاً من قريش، قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية فمارسوا السياسة ضدها. إنهم رأوا فيها دعوة تستهدف الإطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادي وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى لو كانا صادرين من موقع «العقيدة» فقط كما فعلت الدعوة المحمدية، معناهما الدعوة للإطاحة بما كان يشد القبائل العربية إلى مكة للحج، سلطتها الاقتصادية والسياسية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من الممكن أن تبقى الدعوة المحمدية «سلبية» أمام ممارسة قريش السياسة ضدها، بل لقد كان من الضروري وهذه هي سنة الحياة، أن تحاربها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جملة أسلحتها. . .» (٣٣).

إننا نعجب كيف أن باحثاً مثل الجابري يفسر الدعوة الإسلامية انطلاقاً من قراءة قريش لها ونعجب أكثر من فهمه لهذه القراءة، كيف لا يرى الجابري أن نظامين للقيم يتواجهان منذ اللحظة الأولى! ولماذا يؤكد أن الإسلام حارب قريش بنفس سلاحها وكأنما كان ردة فعل! ما الذي يبين لنا صحة هذه النظرة؟ إننا بعد أن عرضنا الأسس العامة لهذين النظامين سنكتفي هنا بعرض رأي آخر للجابري يظهر اهتمام أعيان لقريش بلغة القرآن ومحاولتهم ضبطها منذ البداية بلغة «المقدس» دفاعاً عن هذا «المقدس» الذي لا يدرك الجابري أن الأصنام لم تكن إلا تجسيداً للغته، وأن تعطيله يقود إلى انهيار قنوات الإدراك التصوري - اللغوي وبالتالي انهيار مزاج الجماعة نفسه وليس فقط ما تملكه (غير أن الجابري يرى أن ما يملكه الإنسان أهم من وجوده وهذا شأنه أو أنه من حِكم ماركسيته الاقتصادية غير المأسوف عليها):

«وإنه لما لا شك فيه أن أسلوب القرآن أعني نظمه وبلاغته كان مما بهر قريشاً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم فاختلفوا في الوصف الذي ينطبق عليه. تحكي كتب السيرة في هذا الصدد أن كبار قريش اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة وكان أكبر سادتهم وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن فأنتهى إلى أن قال لهم: «إن أقرب القول فيه أن تقولوا: ساحر، جاء بقول يسحر، يفرق به بين المرء وأبيه وبين المرء وأخيه وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته»<sup>(٢٤)</sup>.

لم يفهم الجابري ما قاله ابن المغيرة إلا من خارج وهو أن قريشاً انبهرت لسماعها القرآن، ولكن كيف واجه أعيانها هذا الانبهار؟ لقد حاولوا بداية «تبيئة» (بتعبير الجابري) نصه، أي إدخاله في النظام الرمزي السائد وحين فشلوا باح الوليد بن المغيرة بسر هذا الانبهار القرآن بأنه لغة تفرق بين المرء وأبيه. . أي تهدد النظام القرابي السائد أي أن كونها تنال من الأسماء/الآلهة من «العصية الرمزية» تهز في الوقت نفسه أسس العصية القرابية، ولكن لماذا اعتبر الوليد ذلك سحراً فرفضه ونظامه الرمزي لا يرفض السحر؟ إنه موقف مركب يتوخى ضبط الخطاب فيما هو مألوف ونبذه من حيث إنه سحر مضاد للجماعة: ﴿إنه فكّر وقدّر فعلاً (فكر فعلاً الموقف) فقتل كيف قدر﴾. . . فيما صاحبنا لا فكّر ولا قدّر!

أما الثانية فهي تُظهر النموذج القرآني الموحى كنموذج لا يتردد في الزمان أي كنموذج لا يمكن أن يُستوعب في التاريخ، وهذه الناحية بالغة الأهمية كونها تسمح باكتشاف المنظور التوحيدي الأصيل للسلطة والانقلاب الذي يُحدثه هذا المنظور في الحقل القبلي باتجاه تغليب «الضعة» على القرابة العصبية. فإذا كان النموذج الذي يتضمن الشريعة يظهر كنموذج لغوي لا يطاله الزمان أو التغير ولا يتمركز في أي نصاب يتأصل خارجه؛ فإنه ينفي بدايةً أي سلطة أو غلبة على الجماعة التي تتأسس عليه. وتبعاً لذلك فإن الرؤية التي تعتبر الدعوة كوسيلة

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٦٤، سيرة ابن هشام، دار الجليل، ج ١، ٢٧٥.

ترسخ بواسطتها القبيلة سلطتها عبر الهجرة والغزو، أي تلك التي تفسر نشوء الدولة الإسلامية التاريخية بوصفها نتاجاً حتمياً للدعوة تبدو رؤية مصطنعة وموهومة. فلا بد إذن انطلاقاً من هذا المفهوم الجديد للسلطة<sup>(٢٥)</sup> من أن نتبصر بدقة بما أحدثته الدعوة من تبدلات في منطق دورة القراية ودورة توزيع الثروة، فهذا النفي لأي أصل أولي إيجابي للسلطة قد فتح متحركة عالية الوتائر طالت دورات التوزيع الداخلية ضمن الجماعة كما طالت علاقتها بخارجها أو لعلاقة الخارج/ الداخل ولأسس تشكل هذا الداخل انطلاقاً من التغيرات العميقة التي أصابت منطق القراية العصبية.

### العصبية القراية

علينا بداية أن نعيد قراءة التحولات القراية التي شهدتها المرحلة المكية من الدعوة. فهل صحيح أن هذه التحولات لم تؤدّ، كما يرى الجابري، إلا إلى استقطاب جديد للعصبيات القبلية أغرق الدعوة منذ مراحلها الأولى في حقل التنازع العصبي محولاً إياها إلى ردة فعل للسياسة العصبية فاصلاً بذلك رأسها الأيديولوجي (العقيدة) عن جسدها القبلي؟ لنستمع إليه:

«أصبح الرسول الآن محمياً بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم لم يستجيبوا لدعوته. غير أن حادثاً من الحوادث «العادية» التي كان يتعرض لها النبي في ذلك الوقت سيكون دافعاً إلى عمه حمزة إلى الاعلان عن إسلامه في إطار من التحدي «القبلي» لخصوم الدعوة المحمدية. ذلك أن أبا جهل المخزومي: مَرَّ برسول الله (ص) عند الصفا فأذاه وشتمه (...). فغضب حمزة وذهب يبحث عن أبي جهل فلما وجده جالساً في جماعة من قريش خاطبه غاضباً: «أتشتمه وأنا على دينه، أقول ما يقول، فرد ذلك عليّ إن استطعت؟ فقام رجال من بني مخزوم لينصروا أبا جهل». غير أن هذا الأخير خاف أن

(٢٥) انظر كتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مجد، ومراجعتي له في مجلة الاجتهاد، عدد ١٢، صيف العام ١٩٩٠.

يتطور الأمر إلى حرب قبلية لا نهاية لها فقام وقال لهم: «دعوا أبا عمارة، فإني والله قد سببت ابن أخيه سباً قبيحاً». غادر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فندم وبقي متردداً فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول يخبره (...). بذلك»<sup>(٢٦)</sup>. ثم إن الجابري يضيف في مقطع آخر: «دامت مقاطعة قريش لبني هاشم وبني المطلب نحواً من ثلاث سنين ولكنها لم تكن تامة ولا شاملة. لقد كانت هناك ثغرات «قبلية» إذ كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام كما أن الصحيفة/الميثاق كانت تلزم قريشاً وحدها، أما القبائل الأخرى فكانت تتعامل في الأسواق مع بني هاشم وبني المطلب رغم ضغوط أبي جهل...»<sup>(٢٧)</sup>.

إننا نكتشف من عرض الجابري لهذه الوقائع الواردة في السيرة طريقة استخدامه لمفاهيمه، فهنا تتجاوز «القبيلة» مع «العقيدة» وكأنهما صورتان تظهران تعاقباً في الفانونس السحري فتحل «القبيلة» مكان «العقيدة» فلا يبقى من هذه الأخيرة إلا ظلٌ لشيء موهوم... أفى كان من الأفضل أن يستخدم الجابري، مثلاً، تقنيات «السينما» ليرى كيف تنتقل الصور وتتحول صورة معينة تدريجياً إلى صورة أخرى في متحركة زمانية؟! فنحن نشهد هنا في المرحلة المكية دينامية قرابية عالية الوتيرة تسبق الهجرة أو تدفع إليها، وبعبير آخر فإن الانقسام العشائري هنا لم يعد يتم على قاعدة المنطق العصبي بل إنه يندرج في حركة جديدة تطل مجمل المتكوّن القائم على هذا المنطق. إنه تنازع بين منطقتين وحقلين. وهذا يعني أن اندراج عشيرة النبي في مشروعه يؤدي إلى اندفاع هذه العشيرة في حقل يبدل مزاجها وحقلها الإدراكي الرمزي. إن هذا ما يستفاد فعلاً من موقف حمزة الذي حين واجه خصمه لم يواجهه إلا بموقف متكامل نقله إلى حقل إدراكي - لغوي جديد... أما قصة ندمه الواردة في سيرة ابن هشام فحتى لو كانت صحيحة، واحتمال ذلك ضعيف، فإنها لا تدل على سيادة منطق القبيلة بل على مخاض ولادة منطق جديد.

(٢٦) «العقل السياسي العربي»، ص ٨٤.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٨٥.



هذا المنطق نفسه سيبرز بعد الهجرة من خلال نفس هذه الحركة الانتقالية التي تُدرج القديم في الجديد وتُبدّل نظمه ودلالاته في هذا السياق الزمني الانتقالي، وذلك في إطار تجربتين: عقد المؤاخاة وكتاب النبي بين المسلمين من قريش وأهل يثرب ولا بد من التوقف عند هذين الحدثين لايضاح التحولات العميقة التي طرأت على منطق القرابة بعد الهجرة. فلقد أدى عقد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ليس فقط إلى كسر سيادة العصبية بل أساسها وقاعدة منطقها: القرابة السلالية، وهذا ما فصل وإن مؤقتاً الجماعة الدينية عن العصبية بصورة حاسمة، وإننا نريد هنا أن نستعرض نقدياً بعض الملاحظات التي أبداهها الدكتور رضوان السيد في هذا المقام:

«إن الواضح في هذه المحاولة على اختلاف الأسباب التي يذكرها المفسرون أنها كانت ترمي إلى تحقيق اندماج كامل على أساس ديني بين المسلمين. فربما تصور النبي في لحظة من اللحظات - مدفوعاً بالسخط على القبلية والعصبية اللتين حالتا دون تسارع الناس إلى الإسلام - إمكان تحطيم علاقات العائلة والعشيرة والقبيلة، وإنشاء بناء اجتماعي / ايديولوجي جديد تماماً. والمقارنة الطائفة بين الكتاب السابق الذكر وهذه المؤاخاة تثبت تناقضهما مفهوماً ومضموناً. والمنطقي أن يكون العكس قد حدث بمعنى أن المؤاخاة تقدمت تاريخياً على الكتاب، وعندما ثبت فشلها ونزل القرآن ملغياً لها سارع النبي (ص) إلى استبدال الكتاب بها. وهكذا عادت القضية لتستقر في قلب النصوص القرآنية التي اعتبرت متميزات المرحلة الاجتماعية الثالثة سنناً خلقية واجتماعية لا يمكن الخروج عليها بل تطويرها في سياقها التاريخي والاجتماعي»<sup>(٢٨)</sup>.

من الممكن أن تكون المؤاخاة قد تقدمت تاريخياً على الكتاب، غير أنه لم يثبت فشلها ولم تكن مناقضة «لطبيعة المجتمع» كما يعتبر المؤلف (إذ ما معنى «طبيعة المجتمع» وأي مجتمع هو المقصود هنا في سياق هذه المتحركة التي تشهد

حلول منطق الجماعة مكان منطق العصبية؟) بل إنها جاءت بمثابة كسرٍ ضروريٍّ وحادٍّ لمنطق القرابة السلالية يمهّد لحلّول المنطق القرابي الجديد الذي يعود ليحتضن هذه القرابة السلالية ولكنّ معدلة مغلوّبة، في إطار أحكام الإرث، بالقرابة العائلية، بحيث باتت المرأة تحضر كوارثةٍ ليس فقط بالغير بل بالنفس أيضاً، وذلك بما هي من أصحاب الفروض<sup>(٢٩)</sup>.

ولقد كان من الطبيعي أن تطال هذه التحولات في سجل القرابة وهو الأفعل والأرسخ في المجتمع البدائي مبدأ الحقل القرابي العصبي القائم على التغالب والتوازنات المؤقتة، وبهذا المعنى لا يمكن أن تولد الأمة «أمة الاجابة» كماطار يعلو على العصبية دون أن تخرج عن مبدأ هذه العصبية كما يحلو للجابري أن يعرفها:

«مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من شرط قيام «الأمة» انتفاء «القبيلة»: فكما تتكون «الأمة» من المسلمين بوصفهم أفراداً متضامنين، فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بـ «القبيلة»، كإطار اجتماعي داخلي، وهذا ما حصل فعلاً.

«فأمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيفة النبي» عقد ميلادها الرسمي، وفي الوقت نفسه نظامها الداخلي، كانت تتكوّن منذ البداية من مجموعات قبلية: المهاجرون وهم من قريش (قبيلة) والأنصار وهم قبائل حرصت «الصحيفة» على ذكر أسماؤها، مثلما حرصت على ذكر قبائل اليهود الطرف الثاني في العقد...»<sup>(٣٠)</sup>.

جميلة هذه الإشارة الجابرية: قريش «قبيلة»! ولكنها لم تعد تحضر في المدينة كعصبية غير أن الجابري لا يرى ذلك وكيف له أن يراه بفانوسه السحري... والواقع أنّ هذا الحضور من جديد للقبيلة ليس حضوراً للعصبية بل هو حضور جديد للقرابة السلالية في مزاج القرابة الإسلامية. إنه حضور لا ينفك عن

(٢٩) أنظر الأنثروبولوجيا والإسلام، ص ١٤٠ - (مرجع سابق).

(٣٠) «العقل السياسي العربي»، ص ٩٦.

تعامل المنطق التوحيدي مع التركيبات البدائية بصورة ايجابية لا تقود إلى تدميرها بل إلى فرز عناصرها وتبديل بنيتها ودلالاتها - (وهذا ما يجعلنا نرجح فيما يختص بمتحركات الانتقال إبان الدعوة التفسير الثالث الذي مضت الإشارة إليه والذي يقول بانجذاب البنى البدائية ذات الصلة بما يسميه ابن خلدون «الضعة» إلى النموذج القرآني اللغوي الموحى والذي لا يمكن أن يرد إلى تحولات تاريخية مخصوصة - أي أن ما يدمر هنا ليس القرابة السلالية بل منطق العصبية الذي يستخدمها لتأصيل الجماعة بربطها بالآباء الأولين وذلك بتغليب سُنّة الأموات (الآباء الأولين) على الأحياء، وإلغاء تراكم الزمان الاجتماعي وليس فقط التغيرات الاجتماعية، ذلك أن الزمان الاجتماعي يمكن أن يكون مقياساً لتجوهر وتكتف ما هو ثابت من قواعد وليس فقط لتبديلها<sup>(٣١)</sup>.

أما القول بأن حضور اليهود كجزء من الأمة يدل على طابعها السياسي الغالب، أي على الطابع الايديولوجي «للعقيدة» فيغفل مرة أخرى عن دينامية التوحيد الشاملة. ذلك أن جذب اليهود إلى داخل الأمة يبين ما للتوحيد بصيغته الإسلامية المكتملة من قدرة على التعامل مع «الآخر» والالتقاء معه في مراتب مختلفة شرط أن لا يؤدي ذلك إلى المس بمنطقه (الإسلام) العام، ودون المس بمنطق «الآخر» إلا بما هو اختلافي. ونحن نعلم نوعية النقد التي قد توجه إلى هذه النظرة باعتبار أنها تنطلق أصلاً من دونية الآخر، غير أن هذا الاعتبار يبقى موهوماً، إذ الاختلال هنا هو بالضبط ما يجعل الجماعة أصلاً بذاتها ومعياراً من هذه الحيثية للآخرين، فهو اختلالٌ قد يصيب الجماعة المسلمة نفسها إذ المهم هنا ليس تفاضل الجماعات بل انتماؤها إلى أصلٍ لا يمكن لأي جماعة أن تستوعبه وتحتويه وتنتهي معه.

ومن هنا نفهم لماذا لم تنزل «براءة» إلا بعد أن تحولت القبائل اليهودية إلى عامل اختلال داخل الحقل التوحيدي الجديد. ولنشر هنا إلى أن هذا الانفتاح

(٣١) وربما يتيح ذلك فهماً نقدياً جديداً لبنية المجتمع البدائي وعلاقته بالتاريخ عند ستراوس وكلاستر.

على «الآخر» قد فسر إجمالاً من قبل المستشرقين بسوء نية، . إذ بدل أن يفهم كتبديل فعلي لمنطق الحدود العصبية الذي يفصل بين الداخل والخارج: «الأناء» و«الآخر» (حيث يصبح «الغير» آخراً) اعتبر بمثابة فعل سياسي «انتهازي» يُغيب القيم، وكأنما مثل هذا السلوك ممكن في أي تجربة تأسيسية تقوم على المعايير الدينية!

والواقع هو أنه لا يمكننا فهم هذا التبدل الطارئ على إدراك الجماعة لحدودها وعلى أسلوب تعاملها مع «الآخر» إلا برده إلى تبدل مفهوم الأصل الذي تتأسس هذه الجماعة عليه. لماذا يصبح الأصل هنا جامعاً يدخل الجماعة في إطار يعلو عليها كما سبق أن أشرنا؟ لأنّ تعيين الأصل في نموذج لغوي إعجازي لا يتردد في الزمان ولا تستوعبه الجماعة أو تتماهى به إلا إذا غامرت بتعريض نفسها لاستهلاك طاقتها الذاتية القرابية والاقتصادية [وهذا ما سيحصل فعلاً بالنسبة للعصبية - في الدولة التاريخية الجائرة كما سوف نرى لاحقاً] فتضطرم مباشرة بالأصل السلاطي - العصبي الكامن وراء سنة الآباء الأولين، والذي يرسم للجماعة حدوداً نهائية في الحقل القرابي ويجذب هذا الحقل، من خلال «تطبيع» للأصل وجعله بديهاً، نحو الأنواع الطبيعية (المرتبة من النظام الطوطمي حيث تنعكس القرابة على شبكة الأنواع الطبيعية وتبتعد عن مرتبة الدلالات اللغوية المبينة)<sup>(٣٢)</sup>.

### الغنيمة ودورة الثروة

تبعاً لما تقدم لا يمكننا قراءة المستوى الاقتصادي، أي ما يسميه الجابري «بالغنيمة» إلا انطلاقاً من المنطق التوحيدي الذي يحكم نموذج المدينة. ونشير هنا إلى أن منطق الغنيمة يخضع عموماً لعاملين: تعيين الجماعة لعلاقتها بالخارج، ومدى قدرتها على ضبط حقل القوة في الداخل وكيفية إدارتها لهذا الحقل.

لقد رأينا كيف أنّ مفهوم الأمة لا يستبعد انتفاء غير المسلمين ودخولهم في

(٣٢) انظر هنا أيضاً الأنتروبولوجيا والإسلام، ص ١٤٦.

المواطنة سلماً، إذ الأصل هو التواصل مع المختلف، مع «الآخر»، وسوف نلاحظ تبعاً لذلك لماذا يبقى النزاع مع هذا «الآخر» مضبوطاً بهذا الأصل الأولي. وهذا ما يتضح حتى من أحكام الفقه التي طبقت بعد عهد النبي (ص).

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه الأموال: «حدثنا عباد بن العوام عن حصين بن عبد الرحمن عن عبد الله بن شداد قال: كتب رسول الله (ص) إلى هرقل صاحب الروم بأني: أدعوك إلى الإسلام فإن أسلمت فلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم. فإن لم تدخل في الإسلام فأعط الجزية. فإن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾. وإلا فلا تحل بين الفلاحين وبين الإسلام: أن يدخلوا فيه أو يعطوا الجزية»<sup>(٣٣)</sup>. وفسر ابن سلام قوله: «وإلا فلا تحل بين الفلاحين والإسلام؛ بأنه لم يرد الفلاحين خاصة ولكنه أراد أهل مملكته جمعاً. وذلك أن العجم عند العرب كلهم فلاحون...»

ويضعنا هذا التفسير أمام حركة المقولات الفقهية المتغيرة خلال توسع الأمة. فإذا كان الفلاحون عند العرب هم الأعاجم، فالإسلام ميز بعد انكسار البيزنطيين بين الأعاجم والفلاحين فحطم نفوذ دولة «الأعاجم» وضم الفلاحين إلى داخله.

فهذه العلاقة بين الداخل (المسلمون) والخارج (المشركون) هي في البداية علاقة عنف بين المسلمين وأهل الحرب. إلا أن هذا العنف يبقى محدوداً مضبوطاً ضمن مقولات شرعية تلحظه ولا تخفيه. تتكلم عن السلب والحالات التي يصح فيها، وتحدد الغنيمة وأحكامها وأصول توزيعها. فالعنف لا ينفصل عن انتظام النسق التوحيدي العام بما هو موجود أصلاً قبل حلوله. ولكن منطق التوحيد يدلنا هنا على كيفية انتهاء هذا العنف تدريجياً. أي على كيفية الانتقال

(٣٣) أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، ص ٣٢.

من دار الحرب إلى دار الإسلام. فهذا الانتقال يتم في زمن متواصل لا يفصل بين الماضي والحاضر، لا يقوم على مقولات ثنائية متناقضة لا تتقاطع. ونبشنا هذا التواصل عن أمة تستوعب خارجها ضمن مجال فقهي موحد. أي كونها لا تستعبده ولا تبقيه في إطار تمارس عليه عنفاً مستمراً. ان تحويل العنف تدريجياً إلى انتظام وإلغاء بتوحيد الخارج والداخل مسألة بالغة الأهمية لفهم التعارض بين المنطق الإسلامي التوحيدي ومنطق النسق اليوناني. يظهر هذا التواصل الزمني عبر سلسلتين من الأسماء الفقهية: الأولى تحدد الحالات المتدرجة التي يتحول عبرها المشركون إلى مسلمين: مشركون - أهل الحرب - أهل العهد - أهل الذمة - مسلمون. وبشأن تنظيم دفع الجزية يقول الماوردي: «... ولا تجب الجزية عليهم (أهل الصلح) في السنة إلا مرة واحدة... ومن أسلم منهم كان ما لزم من جزيته ديناً في ذمته يؤخذ بها، وأسقطها أبو حنيفة بإسلامه وموته... ولأهل العهد إذا دخلوا دار الإسلام الأمان على نفوسهم وأموالهم ولهم أن يقيموا فيها أربعة أشهر بغير جزية ولا يقيمون سنة إلا بجزية، وفيما بين الزمنين خلاف، ويلزم الكف عنهم كأهل الذمة ولا يلزم الدفع عنهم بخلاف أهل الذمة»<sup>(٣٤)</sup>.

فمحرك التحول هو استبدال العنف الحربي بالتأيز القانوني، عبر توازنات معقدة: فأهل العهد لا يدفعون الجزية مثل أهل الذمة إلا أنه يتوجب الكف عنهم وليس الدفع عنهم... وربما فرض في عقد الصلح شروط على أهل الذمة تميزهم عن المسلمين لا تفرض على أهل العهد، ولكن الحرب مع أهل العهد أي العنف المباشر، لا تتوقف إلا لفترة، وإن لم يبدأوا بها، وهو ما لا يحصل بالنسبة لأهل الذمة. أي أن ضبط العنف المباشر في موقع أهل الذمة، الأقرب إلى الإسلام، توازينا الحماية من جهة والضغط للدخول في الإسلام...

أما السلسلة الثانية فتبين تحول المسلمين من القبول بالإسلام إلى المشاركة في الدعوة الإسلامية، التي تدفع بتحويلات السلسلة الأولى وتؤمن تواصلها

(٣٤) الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٤٥.

الزماني: أعراب المسلمين - المهاجرون - المجاهدون. ويتضح هذا التحول من الخيارات المتدرجة التي يقدمها الحديث الشريف ويحددها للعدو قبل الحرب وفي خلال الدعوة إلى الإسلام:

«اغزوا بسم الله، في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله لا تغلوا ولا تغدروا وتمثلوا ولا تقتلوا وليدا. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال أو خلال، فَيُتَّهَنُّ ما أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم. ادعهم إلى الإسلام فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. وأخبرهم أنهم إن فعلوا فإنَّ لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا أن يتحولوا فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين ولا يكون لهم من الغنيمة والفىء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن أبوا فأسألهم فإنَّ هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»<sup>(٣٥)</sup>. فالواضح أن تقسيم الثروة والغنيمة والفىء يرتبط بالجهاد الذي يشكل لحمة السلسلتين، ويوصل فيما بينهما. إن هذه المتواليات المتواصلة ترسم منطق تشكل النسق الاقتصادي وتظهر انتقال الثروة من خارج الأمة إلى داخلها كانتقال يتناغم مع منطق دخول الناس في الإسلام.

تلتقي هاتان السلسلتان عبر المتوالية الآتية: دار الحرب / دار العهد / دار الصلح / دار الإسلام. وهذه الدور متواصلة متداخلة، مختلف فقهيّاً على حدودها. ولعل هذا الاختلاف يدل على أن التفسيرات الفقهية تتناسب كل منها مع لحظة من دورة التحول. والفقه بهذا المعنى لا يعني مقولات ثابتة تصنيفية تقوم على منطق ثنائي - تعارضي يتر الإنسان عن ماضيه؛ عبيد / أحرار؛ ... داخل / خارج؛ حضارة / بربرية. . . وهو المنطق الذي سيحكم الفكر الماركسي فيما بعد والذي يتبناه الجابري هنا.

وبالطبع لا ينفي هذا النموذج القائم على نشر الثروة والقوة في «الداخل» والتعامل مع «الخارج» بمنطق تحويلي استيعابي وجود «تلك» (ال) مظاهر من الضعف البشري (التي) ظهرت بمناسبة غنائم حنين وهو شيء طبيعي تماماً في مجتمع لم يمر عليه من الوقت ما يكفي ليمتص سلبيات الحرب...»<sup>(٣٦)</sup>.

غير أن هذه المظاهر لا تبرر تحليل الجابري كما أنها لا تبرر رؤيته للتنازع بين نظام التوحيد المتكامل ونظام الشرك الاختلاطي من خلال «العقيدة» و«القبيلة» و«العقيدة»، تلك الدمى الموهومة التي لا (يربط بينها) رابط والتي تظهر وتغيب وكأنها في مسرح العرائس!

نعم، لقد انفتح نموذج المدينة التأسيسية على التاريخ بصورة مبكرة بعد وفاة النبي (ص) وبدأ أن تيار العصبيّة عبر إلى هذا التاريخ واندس في ايقاعه منذ اللحظات الأولى، غير أن ذلك لا يعني أبداً أن مرحلة الدعوة وتأسيس النموذج لم تكن سوى انتقال من العصبيّة إلى الدولة التاريخية أي من نفسها إلى نفسها المتطورة أو المتضخّمة، بل بروز العصبيّة من جديد في التاريخ الإسلامي مستفيدة من خاصّة في المنطق التوحيدي نفسه، وهي كونه لا يسمح بتدمير التشكيلات القديمة نهائياً. وتبعاً لذلك فإن منطق الاجتماع الذي كان سائداً قبل الدعوة، ظل يمانع الجديد، محاولاً استعادة هيمنته؛ إلا أن ما حصل يسمح بالقول إن الإسلام قد وجه إلى المتكون العصبي ضربة قاسية كشفت اختلاله وأفقدته أي مرونة تمكنه من الاستمرار أو التكيف ليحافظ على جوهر نظامه الداخلي وهو الإبقاء على التوازن في ظل الاختلال، وذلك بتخفيف حدة التوتر عبر نوع من التوازنات المؤقتة التي تدمج بين التنازع والتعايش. لقشد انفصم «المتكون القبلي» وبدأ دون رأس فاضطر إلى استعارة اللغة الإسلامية وإلى تشويهها ليرسم ملامح تعطيها هوية مقبولة، ولقد حاول في سبيل ذلك تحويل الإسلام إلى عقيدة منفصلة عن مراتب الحضور الإنساني مجزئاً الدلالات القرآنية مكسراً ايقاعات السور والموضوعات المتداخلة محاولاً تأصيل هذه اللغة وفق



أسس لا تتضمنها، فهل نجح في استيعاب الإسلام؟ هل نجح في استعادة تماسكه؟

إن القراءة الثانية لابن خلدون فتحت لنا إمكانية الإجابة عن هذه الأسئلة المعقدة: فلقد بدا أن منطق العصبية قد ظل في محنة لم يتجاوزها أبداً، لماذا تنشأ العصبيات «تخرج» أي تخلخل توازن الأمة ثم تتحول إلى قوة سلبية تدميرية لتذوي فيها بعد؟ إن مخزوناً هائلاً من الطاقة القرابية (اللحمة والنصرة والعدد) قد صُرف لدفع المجتمع في زمن دائري لا يقوده إلا إلى التفكك والانحطاط... فيما هو سر تغلب «فساد التكوين» على «التكوين» نفسه؟ لقد بذلت الدولة العصبية لتصبح سلطة متأصلة جهوداً مذهلة في سبيل تطويع الوعي واستيعاب الأصل القرآني مستعينةً بجميع تقنيات علم الكلام وكافة تياراته، ولم تغلح. لم تغلح في تحويل الأمة إلى مصدر للطاقة تستهلكه فيغنيها عن استهلاك نفسها وصرف طاقتها القرابية، لقد ظلت مضطرة إلى استخدام طاقتها الذاتية لضبط الأمة ضبطاً تطلب جهداً دائماً و«طاقة عصبية» هائلة، وهي لم تتحول في الزمن العثماني إلى مؤسسة تحيط نفسها بأحجبة واقية: الإدارة، الجيش، الانكشارية وسائر المؤسسات العسكرية إلاً مقابل ثمن باهظ: تعطيل سنن تعاضم قوتها، وقتل أبناء سلاطينها!...

يقول الجابري في معرض حديثه عن حكمة معاوية: «كان عليّ بن أبي طالب في أول الأمر رمزاً لمن كانوا يطلبون «العدل» ولكن الناس لا يفهمون دائماً من «العدل» نفس الشيء. لقد كان معظم أتباعه يفهمون العدل على أنه «الزيادة في العطاء»، فأراد هو أن يبقى مخلصاً لـ «العدل» الحقيقي الذي ينتفي معه كل اعتبار آخر. فشل عليّ وكان لا بدّ من أن يفشل لأن «التوافق الضروري» الذي كان مطلوباً يومذاك كـ «عامل محدد وحاسم» هو التوافق بين «الغنيمة» و«القبيلة» و«العقيدة». وقد نجح معاوية في هذا الأمر...»<sup>(٣٧)</sup>.

هكذا ببساطة يتحول عدل عليّ إلى وهم في فانوس الجابري السحري

ويبدو معاوية وكأنه هذا الفانوس نفسه الذي يجمع تلك «الغرانيق» الدمى، التي يلهينا بها الجابري متلاعباً بظلالها على طول صفحات كتابه لييوج بمبتغاه في خواتمه: علينا أن نلبس ثوب الديمقراطية الغربية: سمة العصر الحديث! كانت هذه سطوراً في نقد أُسس فهم الجابري للعصبية ودورها في التاريخ. ويبقى إكمال الأمر بفهم الاختلال الذي أصابه وهو يدرس المسألة السياسية الحديثة. إنه التغافل عن مفهوم الأمة. وهو يحتاج إلى دراسةٍ أخرى.